

**Hindrichs, Gunnar: *Philosophie der Revolution*. Berlin: Suhrkamp 2017. 396 Seiten. [978-3-518-58707-2].**

Rezensiert von Lisa Neher (Universität Leipzig)

Gunnar Hindrichs' *Philosophie der Revolution* reiht sich ein in eine Vielzahl von Neuveröffentlichungen zum hundertsten Jahrestag der Oktoberrevolution im Jahr 2017. Trotzdem aber ist *Philosophie der Revolution* kein Buch über die Oktoberrevolution. Als historisches Ereignis rahmt diese Hindrichs' Ausführungen lediglich in Vor- und Nachwort, denn sein Interesse ist weder vorrangig politischer, noch historischer Natur. Der hundertste Jahrestag der Oktoberrevolution ist vielmehr der Anlass einer philosophischen Reflexion über die europäischen Revolutionen anhand jeweils zeitgenössischer „Selbstverständnisse und Interpretationen“ (14). *Philosophie der Revolution* ist damit auch ein Buch über die moderne politische Philosophie Europas, die nicht immer ausschließlich von Fachphilosoph\*innen betrieben wurde, wie Hindrichs' Auseinandersetzung mit Positionen zeigt, die von Immanuel Kant über Gudrun Ensslin bis zu Antonio Negri und Michael Hardt reichen. Zugleich ist Hindrichs' Buch aber auch keine Geschichte der Philosophie der Revolution oder gar eine Einführung in unterschiedliche Revolutionstheorien. Wer diese Erwartung an das Buch stellt, wird enttäuscht werden. Statt philosophiegeschichtlich vorzugehen, beansprucht der Autor einen systematischen Zugang zur begrifflichen Bestimmung der Revolution.

### **I. Revolution als Handeln in der Diskontinuität**

„Die Revolution markiert den Unterschied zwischen Natur und Handeln“ (7). Mit diesen Worten beginnt Gunnar Hindrichs' *Philosophie der Revolution*. Hindrichs gibt damit bereits im ersten Satz eine Definition von Revolution und macht deutlich, dass es ihm im Folgenden um eine Philosophie des (revolutionären) Handelns geht.

Der Aufbau des Buches ist von der Grundbestimmung des Handelns getragen, die besagt, dass Handeln ein Regelfolgen im Gegensatz zu bloßer Regelmäßigkeit sei. Jedem Regelfolgen ist die Möglichkeit des Regelbruchs eingeschrieben. Davon ausgehend entwickelt Hindrichs seine Argumentation, die damit einsetzt, dass Regeln einen „Einrichtungscharakter“ besitzen, der sie von bloß Gegebenem abgrenzt. Dass sie einst eingerichtet wurden, heißt, dass neue Regeln gemacht werden können und daher eine Diskontinuität von Regeln vorausgesetzt werden muss (vgl. 7f.). Diese Diskontinuität, so Hindrichs, lässt sich nur mit der „Selbstgesetzlichkeit des Handelns“ (8) und

der „Autonomie der Setzung“ (ebd.) erklären. Folgt man diesen Überlegungen, so kann das Setzen von Regeln kein natürlich-evolutionärer Prozess sein, sondern muss als Revolution verstanden werden. In der Revolution werden also nach Hindrachs neue Regeln gesetzt und zugleich muss dieses Setzen, wenn es denn weiterhin als Handeln verstanden werden soll, ebenfalls auch ein Regelfolgen sein. Zusätzlich nimmt Hindrachs an, dass dieses Handeln als ein Miteinanderhandeln gefasst werden muss. Die Absicht, Revolution zugleich als Miteinanderhandeln und als Unterbrechung von Handlungsregeln zu verstehen, bringt daher ein theoretisches Problem mit sich, welches Hindrachs sich zu lösen aufgibt. In diesem Sinn verfolgt er folgende Fragestellung: Wie können wir revolutionäres Handeln so verstehen, dass „man miteinander Handlungsregeln zugleich zu setzen und zu befolgen vermag und dadurch die Geltung bestehender Regeln aufhebt“ (11)? Wie können wir also im Diskontinuum des Handelns Regeln zugleich setzen und befolgen?

Dieser Frage nähert sich Hindrachs in vier Kapiteln zu den Themen Recht (*Das Recht der Revolution*), Politik (*Die Macht der Revolution*), Ästhetik (*Die Schönheit der Revolution*) und Metaphysik (*Der Gott der Revolution*). Im Durchgang dieser Kapitel entfaltet der Autor den Grundgedanken, dass die Revolution zugleich ein Regelsetzen als auch ein Regelfolgen ist und damit den „Vollzug eines Handelns“ (10) und nicht nur deren Unterbrechung darstellt. Hindrachs diskutiert in jedem Abschnitt eine Position, die er ihrer eigenen Unzulänglichkeit überführt. Eine Schwierigkeit, die sich aus dieser Vorgehensweise ergibt, ist, dass er dadurch nie selbst zu sprechen scheint und seine eigene Position bis zum Schluss aufschiebt. Die\* Leser\*in muss daher auf knapp 400 Seiten einen fortwährenden Aufschub ertragen und dabei wiederholt die Erfahrung machen, dass ein für überzeugend befundenes Argument im nächsten Moment in Frage gestellt wird.

## II. Revolution und Recht

Wie die „Gleichzeitigkeit von Regelsetzen und Regelfolgen gedacht werden“ (15) kann, wird zuerst am Recht durchdekliniert: Denn im Recht sind die Regeln des Handelns kodifiziert und treten damit deutlich zu Tage. Am Recht müsste sich demnach eine Veränderung dieser Regeln des Handelns am deutlichsten analysieren lassen.

Die erste Antwort, die Hindrachs diskutiert und die eine einfache Lösung des Problems zu versprechen scheint, besteht darin, ein *Recht auf Revolution* zu behaupten. Ein solches Recht würde die Revolution genau als ein Handeln als

Regelfolgen und als die Unterbrechung alter Regeln auffassen können. Für dieses Recht auf Revolution steht die Idee der Menschenrechte. Mit Rousseau, Kant, Fichte und dem weniger bekannten Johann Benjamin Erhard, der als „Kantianer mit jakobinischen Überzeugungen“ (36) eingeführt wird, werden verschiedene Begründungen für ein Recht auf Revolution an ihre Grenzen getrieben. Schließlich scheitern alle Begründungen eines solchen Rechts daran, dass es den verschiedenen Theorien nicht gelingt, ein Rechtssubjekt der Revolution einzuführen, dem das Recht auf Revolution zukommt.

Während das Recht auf Revolution diese aus der Perspektive der Rechtssetzung betrachtet, ändert Hindrichs im Anschluss die Blickrichtung und schaut auf die Revolution als Rechtsbruch. Die zu prüfende These lautet daher:

Revolutionär ist ein Handeln, das das Recht bricht – allerdings nicht, wie das Verbrechen, unter der Voraussetzung seiner Geltung, sondern so, daß es mit seinem Regelbruch die Regeln für ungültig erklärt. (49)

Der Frage, wie die Revolution aus der illegalen Aktion heraus gedacht werden kann, nähert sich Hindrichs im Folgenden mit Zeugnissen der Roten Armee Fraktion und ihrer Mitglieder. Ziel der illegalen Aktion sei es gewesen, die Illegitimität des Staates (vgl. 56ff.) aufzuzeigen, oder wie es Hindrichs bündig zusammenfasst: „Revolutionäres Handeln von seiner Illegalität her zu denken heißt, es als Delegitimierung der Legalität zu denken“ (57). Delegitimiert werde die Legalität insbesondere dadurch, dass aufgewiesen wird, dass die dem Recht eingeschriebene Strafbewehrung seine Rationalität in Frage stellt und es als Gewalt erweist. Doch nicht nur die Strafgewalt erscheint hier als Problem, sondern auch die Normalisierungseffekte, die mit dem Recht einhergehen und so die Freiheit des Einzelnen beschneiden. Das Recht widerspreche damit dem, was es auszeichne, nämlich seiner Rationalität und seinem „Anspruch, Freiheit zu ermöglichen“ (65). Nachdem Hindrichs zeigt, warum die Strafbewehrung und die Normalisierung des Rechts keine hinreichenden Gründe für dessen Illegitimität sind, geht er von der Frage nach der Legitimität des Rechts über zu einer Diskussion um die Kontingenz des Rechts und seine historische Relativität und führt diese mit Lukács, Marx und Hegel aus. Er bereitet damit die letzte Wendung vor, die seine Auseinandersetzung mit dem Recht der Revolution nimmt. Mit Hegel führt Hindrichs die Idee historischer Totalität ein, die nicht nur die Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch die Zukunft umfasst. Da die Zukunft kein

Gegenstand der Erkenntnis sein kann (vgl. 71), muss die Idee der historischen Totalität immer schon auf ein zukunftsbezogenes Handeln verweisen. Die Legitimität der Revolution wird dann nicht mehr über die Illegitimität des Rechts begründet, sondern über die Legitimität des revolutionären Handelns als eines zukunftsbezogenen Handelns, welches „im Bewusstsein des historischen Gesamtzusammenhanges“ (73) erfolgt. Hindrichs führt an dieser Stelle mit Lukács die Arbeiterklasse als das revolutionäre Subjekt ein, welches seine Zukunftsbezogenheit aus seiner gegenwärtigen widersprüchlichen Lage zieht.

Dieser Gedanke lässt sich spiegelbildlich zur eingangs aufgeworfenen Frage nach dem Recht auf Revolution verstehen. Obwohl hier kein stimmiges Rechtssubjekt der Revolution ausgemacht werden konnte, können wir jetzt ein revolutionäres Subjekt ausfindig machen, das zwar, wie Hindrichs betont, kein Recht auf etwas hat, das aber im Recht ist (vgl. 77). Zugleich verlagert der Abschnitt das Geschehen zunehmend aus dem Bereich des Rechts in den der Gesellschaft. Die bürgerliche Gesellschaft, so schließlich das Resultat, ist in sich selbst so widersprüchlich verfasst, dass sie das Proletariat einerseits als Teil der Menschheit anerkennt und ihm andererseits das Menschsein abspricht.

Hindrichs kommt zu diesem Ergebnis anhand einer Kritik der Menschenrechte. Er bestimmt dabei mit Rousseau Menschenrechte als die rechtlich kodifizierten Sitten und Gebräuche einer Gesellschaft, die eine „Versöhnung von Staatsbürgertum und Menschsein“ (81) anstrebt. Diese etwas ungewöhnliche Bestimmung der Menschenrechte – ungewöhnlich deshalb, weil Hindrichs die Funktion der Menschenrechte als negative Freiheitsrechte gegen den Staat unberücksichtigt lässt – wird schließlich mit Marx kritisiert. In der bürgerlichen Gesellschaft, so die Pointe von Hindrichs' Marx-Lektüre, erweist sich die Versöhnung nur als Schein. Statt Versöhnung produziert sie in dem Proletariat einen „entmenschten Menschen“ (92). Hindrichs starke These besteht dabei darin, dass „die Menschenrechte [...] nicht nur einen unmenschlichen Zustand [maskieren], sie verfassen ihn auch“ (94). Mit Marx teilt er die These, dass die Menschenrechte „das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft zum Menschen schlechthin erheben“ (83). Er zeigt damit auch, dass Marx selbst in seiner Entfremungsdiagnose der Frühschriften keine ewige Natur des Menschen annehmen muss, sondern sich in kritischer Weise auf das Selbstverständnis der Menschenrechtsidee bezieht. Der Mensch der Menschenrechte ist also der vereinzelte Eigentümer, der seine Unabhängigkeit gegenüber anderen zu behaupten sucht. Indem die

Menschenrechte als natürliche Rechte verstanden werden, bilden sie die unhinterfragte Grundlage für das politische Gemeinwesen. Damit wird die bürgerliche Gesellschaft ebenfalls zu einer nichthinterfragbaren Naturbasis der Politik (vgl. 85). Zugleich normieren Menschenrechte, was als menschlich und was als unmenschlich gilt. In einer Analyse entfremdeter Arbeit kommt Hindrichs schließlich dazu, dass das Proletariat als Verkörperung entfremdeter Arbeit nicht nur der Natur, sondern auch seiner Gattung fremd wird. Genau deshalb produziert die bürgerliche Gesellschaft, deren Arbeit entfremdete Arbeit ist, „eine Klasse von Menschen, die ihren Begriff vom Menschen verletzen muß“ (92). Das heißt aber auch, dass die vollständige Verwirklichung der Menschenrechte nicht nur diese selbst, sondern auch das Proletariat aufheben müsste. Hindrichs argumentiert dafür, dass die Arbeiter\*innen auf dem Markt als Marktteilnehmer\*innen und damit als autonome Subjekte ihre Arbeitskraft verkaufen, während sie hingegen ihr Menschsein in der Sphäre der Produktion als eine Sphäre entfremdeter Arbeit entbehren (vgl. 94). Diese Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft begründet nach Hindrichs die Revolution, denn die Aufhebung des entmenslichten Zustands des Proletariats, der seinerseits im Recht begründet liegt, „weist weit über das Recht hinaus“ (101). Hier zeigt sich also eine Figur, die einen Überstieg (vgl. 102) nicht nur über die gegebenen Rechtsregeln, sondern über das Recht selbst erforderlich macht. Mit diesen Überlegungen verlässt Hindrichs daher das Terrain des Rechts und geht über zu der Frage, welches Subjekt das Vermögen besitzt, das Recht zu übersteigen. Dieses Vermögen, so Hindrichs, ist „die Macht, etwas zu tun“ (102).

### **III. Von der Immanenz des Handelns zum schönen Vorschein der klassenlosen Gesellschaft**

Das nächste Kapitel blickt demnach nicht mehr auf das revolutionäre Handeln im Register des Rechts, sondern in dem der Politik. Soll das Recht, welches letztlich stets von einem staatlichen Gewaltmonopol gestützt wird, wie das vorherige Kapitel schließt, verneint werden, dann scheint es so, als ob die revolutionäre Antwort auf diese Gewalt ebenfalls Gewalt sein müsste. Hindrichs stützt diesen Gedanken mit einer Rekonstruktion von Sorels Position zum Generalstreik und der Gewalt des Klassenkampfes. Zentral ist für ihn dabei, dass die so bestimmte revolutionäre Gewalt eine eigene schöpferische Kraft besitzt und nicht nur als Reaktion auf die zu stürzende staatliche Gewalt zu verstehen ist (vgl. 108). Allerdings weist das Konzept

einen Mangel auf: Die revolutionäre Gewalt bleibt inhaltslos. Sie ist nicht in der Lage neue Freiheit zu gründen. Im Folgenden diskutiert Hindrichs daher den revolutionären Staat als die Institution, die es vermag neue Regeln zu setzen. Mit Bezugnahme auf Marx und Lenin bestimmt er den revolutionären Staat als absterbenden Staat. Er stellt also eine Institution dar, die auf ihre eigene Abschaffung zielt und dieses Ziel über die Form der Diktatur erreichen will. Hindrichs diskutiert daran anschließend, die Frage, ob der Staat als eine Diktatur des Proletariats oder eine Diktatur der Partei verstanden wird. Muss der revolutionäre Staat also ein Staat der Avantgarde sein? Seine Antwort lautet: Ja. Der revolutionäre Staat muss ihm zufolge ein Projekt einer Elite sein und genau das diskreditiert ihn. Hindrichs argumentiert an dieser Stelle wie folgt: Die Zugehörigkeit zum revolutionären Staat als einem absterbenden Staat kann nur dadurch erfolgen, dass dieser als ein „Platzhalter der Zukunft“ (135) verstanden wird. Er ist das Noch-Nicht einer freien Assoziation freier Menschen (vgl. 136) und zielt darauf, seine Bürger zu Mitmenschen dieser Assoziation zu erziehen. Daher muss die Mehrzahl der Bürger als das Objekt des staatlichen Handelns und nicht als selbst handelndes Subjekt angesehen werden.

Hindrichs' Ausführungen zum Miteinanderhandeln sollen diesem Mangel des revolutionären Staates begegnen. Zurück zu seiner eher formalistisch gestellten Fragestellung müsste das heißen: Wie kann die Fähigkeit neue Handlungsregeln zu setzen so verstanden werden, dass dieses Setzen eines ist, das gemeinsam vollzogen und nicht für andere betrieben wird? Da Hindrichs schon in seinem Vorwort deutlich macht, dass das Miteinanderhandeln eine Grundbestimmung der Revolution ist, sind wir hier an einem zentralen Problem des Buches angelangt, welches er hauptsächlich im Rückgang auf Arendt, Kant und Wittgenstein behandelt. Schließlich stellt sich heraus, dass das Miteinanderhandeln daher zentral ist, weil Handeln als Regelfolgen gar nicht anders als ausgehend vom Miteinanderhandeln verstanden werden kann (vgl. 164). Handeln, so die Pointe, ist also immer Miteinanderhandeln, da es ein Regelfolgen ist, welches nur vor dem Hintergrund einer geteilten Praxis und eines gemeinsamen Sinns, eines Gemeinnsinns, welcher zugleich als Handlungsgrund fungiert, erfolgt. Damit entsteht für das Verständnis revolutionären Handelns allerdings ein Problem, welches Hindrichs unter dem Titel *Revolutionäre Topik* aufwirft: Wie kann unter dieser Voraussetzung, dass „alles Handeln im Kontinuum dieser geteilten Praxis“ (167) erfolgt, noch von revolutionärem Handeln gesprochen werden, das sich gerade nicht auf Kontinuität, sondern auf Diskontinuität

bezieht? Oder wie es Hindrachs mit den Begriffen der Immanenz und Transzendenz ausdrückt: „Wie aber läßt sich Transzendenz unter der Voraussetzung von Immanenz denken?“ (168).

Die revolutionäre Topik hat daher die Aufgabe in den Topoi des Miteinanderhandelns bzw. in der Immanenz des hegemonialen Gemeinsinns, die Spuren des Utopischen zu entdecken, d.h. im Wortsinne dasjenige, was im Miteinanderhandeln gerade keinen Ort hat (vgl. 189). Mit diesem Gedanken nimmt das Buch allerdings eine Wendung, denn obwohl Hindrachs im Vorwort betont, dass Revolutionen im Miteinanderhandeln erfolgen (vgl. 11), wird das Miteinanderhandeln, welches nach Hindrachs im hegemonialen Gemeinsinn eingeschlossen ist, hier mehr als Problem, denn als Movens der Revolution begriffen. Damit verbunden ist eine Verschiebung der Fragestellung: Die Frage nach dem revolutionären Handeln wird zu einer Frage nach den Spuren der Utopie in den hegemonialen Topoi des Miteinanderhandelns. Hindrachs schlägt vor, diese Spuren des Utopischen mit Kant „Geschichtszeichen“ zu nennen. Im Folgenden steht daher nicht mehr das revolutionäre Handeln im Fokus, sondern die „interesselose Parteinahme“ (193), die mit einem „Enthusiasmus seitens unbeteiligter Beobachter“ (194f.) korreliert. Mit der Figur der interesselosen Parteinahme gibt Hindrachs eine Antwort auf seine pointiert gestellte Frage, wie man Transzendenz unter der Bedingung der Immanenz des Miteinanderhandelns denken kann. Aber diese Antwort ist letztlich keine Antwort auf die Frage, wie Revolution zu machen ist, denn sie wechselt einfach die Perspektive: Während Hindrachs die Revolution bisher aus der Perspektive der Revolutionäre analysiert, wechselt er jetzt in die Beobachterperspektive. Das Problem der sich transzendierenden Immanenz wird damit nicht gelöst, sondern einfach verschoben. Folgt man dieser argumentativen Volte, so ist der Übergang zur Schönheit der Revolution konsequent. Hindrachs identifiziert im interesselosen Enthusiasmus eine ästhetische Einstellung, die „ein zentraler Faktor in der Schöpfung und Erfahrung von Kunst“ (201) ist und folgert daher: „Wenn die Geschichtszeichen den interesselosen Enthusiasmus der Beobachter benötigen, dann liegt es nahe, sie ebenfalls mit dem hinreißenden Schönen zu verbinden“ (ebd.). Allerdings schlägt er diesen Weg nicht unmittelbar ein, stattdessen nähert er sich dem Schönen über den Schrecken: Im Abschnitt *Schrecklich, erhaben, schön* werden diese drei Kategorien des Ästhetischen an der Revolution durchgespielt. Kunst erscheint damit einmal als Reflexionsform der Tragik des revolutionären Handelns und als Aufbrechen des hegemonialen Gemeinsinns bzw. als

Schock. Der Surrealismus gibt hierfür das Modell: „Im Riß der Ordnung wird auch der Horizont des Gemeinsinns zerrissen. Mit ihm aber tut sich die Transzendenz auf, und das Diskontinuum des Handelns wird sichtbar: die Revolution“ (216). Die so verstandene revolutionäre Kunst kann, so Hindrachs, noch nicht als das Schöne verstanden werden. Die Schönheit der Revolution kann nur in der Darstellung „gelingende[r] Gestalten des revolutionären Handelns“ (231) erfahrbar sein, die Hindrachs schließlich als den „schönen Vorschein der klassenlosen Gesellschaft“ (291) bzw. als das Reich der Freiheit bezeichnet.

Zunächst diskutiert Hindrachs allerdings eine ästhetische Form, die diesen Anspruch nicht einzulösen vermag und die er als revolutionäre Kunstreligion bezeichnet. Diese verdeutlicht der Autor sowohl an Richard Wagners theoretischen Schriften „Die Revolution“, „Die Kunst und die Revolution“ und „Das Kunstwerk der Zukunft“ (vgl. S. 247ff.) als auch an seinem Opernzyklus „Der Ring der Nibelungen“, den er als die Thematisierung der Revolution versteht, die von „einem Scheitern [handelt], das die Freude am Anfangenkönnen in Resignation umbiegt“ (253). Daraus wird bereits ersichtlich, dass es Wagner nicht gelingt, die Schönheit der Revolution zum Ausdruck zu bringen. Verwunderlich und wenig überzeugend ist allerdings, dass Hindrachs Marx und Wagner eine geteilte Perspektive zuspricht (vgl. ebd.). Während seine Diskussion der Marxschen Frühschriften und Entfremungsdiagnose im ersten Kapitel mit einer durchaus überzeugenden Interpretation aufwartet, wirkt die Bezugnahme auf Marx im weiteren Verlauf des Buches eher erzwungen. Das liegt insbesondere daran, dass Hindrachs Marx stets zu seinem Gewährsmann machen möchte: Das gelingt allerdings nicht mehr mit der Verschiebung der Perspektive, die wegführt von der Immanenz des revolutionären Handelns und stattdessen das revolutionäre Handeln aus einer transzendenten Außenperspektive in interesseloser Einstellung zu ergründen sucht. Dies wird besonders im letzten Kapitel deutlich.

#### **IV. Der Gott der Revolution**

In *Der Gott der Revolution* vollendet Hindrachs die Verschiebung der Perspektive, indem er die Transzendenz als Transzendenz zum Thema macht:

Bislang ging es darum, wie die Transzendenz des Handelns in dessen hegemonialer Immanenz zur Geltung gelangen könne. Nun geht es darum, wie die Transzendenz sich als Transzendenz bestimmen läßt. Die Transzendenz als Transzendenz aber ist



Gott. Der letzte, ausgreifende Schritt hat deshalb den Gott der Revolution zu untersuchen. (295)

Was nun folgt, ist eine Auseinandersetzung mit der Exodus-Geschichte und eine Kritik an Michael Walzers Interpretation, die auf die Trennung von Exodus-Politik und Messianismus abzielt (vgl. 308). Diese Trennung aufhebend, folgt Hindrichs dem prophetischen Denken, welches er in den Kontext des Exodus stellt und welches vom neuen Bund kündigt, um dann schließlich zur Eschatologie zu kommen, mit der Hindrichs das „Schon-und-noch-nicht des neuen Bundes“ (375), also die klassenlose Gesellschaft oder das Reich der Freiheit zu fassen versucht.

Die Leser\*in steht mit diesem abschließenden Kapitel vor dem Problem, eine Verbindung zur eingangs formulierten Problemstellung herzustellen, denn offensichtlich passieren hier zwei Dinge zugleich: Das Buch Exodus und das prophetische Denken werden als Modelle revolutionären Handelns dargestellt. Wir können Hindrichs also zum einen so verstehen, dass sie uns im Rückblick Bilder für die bürgerlichen Revolutionen und für das Scheitern der Oktoberrevolution bieten. Hindrichs bietet uns allerdings mit dem Rückgriff auf diese Erzählungen des Alten Testaments nicht nur gute Bilder zum Verständnis unserer jüngeren Vergangenheit, sondern er legt zum anderen hier eine Metaphysik der Revolution vor, die das „kommende Freiheitsreich“ (353) „vom Überstieg als solchem her zu erklären“ (354) versucht. „Dadurch wird es zum Reich der Transzendenz. Anders gesagt: es wird zu Gottes Reich“ (ebd.). Der Gott der Revolution macht daher nicht nur eine Aussage über revolutionäres Handeln, sondern auch über das Reich der Freiheit, das aus diesem Handeln folgt.

Verstehen wir den Exodus und die Bücher der Propheten als Modelle und Bilder der Revolution, dann scheint uns Hindrichs folgendes Angebot zu machen: Der Exodus führt zu einer „freiheitlichen Gesellschaft“ (310), die allerdings eine neue Herrschaft, nämlich eine „liberale Herrschaft“ begründet (341). Damit ist die Geschichte der Aufklärung und der bürgerlichen oder politischen Revolutionen umrissen. Das Bild, das hier entworfen wird, zeigt demnach, dass die Revolution, die den Anspruch der bürgerliche Revolution auf das Reich der Freiheit einzulösen verspricht, in einem neuen Bund mit Gott besteht, der nicht nur eine freiheitliche, sondern eine herrschaftslose Gesellschaft darstellt (vgl. 345). Diese kann, so Hindrichs, im Gegensatz zu jener ohne jede Vermittlung und daher auch ohne die Gefahr der Entfremdung bestehen. Anders als der alte Bund, der durch die Schule der Wüste musste, setzt der neue Bund nicht auf einen

Lernprozess, der, so Hindrichs, nie ohne eine Hierarchie zwischen Lernenden und Lehrenden und damit nicht ohne Herrschaft auskommen kann. Die Voraussetzung für eine herrschaftslose Freiheit beschreibt Hindrichs dagegen wiederholt mit den Worten: „daß die Handlungsregeln des freien Volkes in Wahrheit nicht erlernt werden, sondern auf die Herzen geschrieben sind“ (346). Oder wie es später heißt:

Mit dem neuen Bund scheint das kommende Reich auch seine Erklärung bereits erhalten zu haben. Sie lautet: das kommende Reich bildet das Reich des Miteinanderhandelns nach den Regeln, die Gott in die Herzen der Handelnden eingeschrieben hat. Da die in die Herzen der Handelnden eingeschriebenen Regeln von den Handelnden nicht gelernt werden müssen, sondern zu ihrer Eigenbestimmtheit gehören, folgen die Handelnden hier nur den Regeln, die sie selber setzen. Sie erweisen sich daher als die revolutionär Handelnden. Nichts anderes als diese Gleichzeitigkeit von Regelfolgen und Regelsetzen artikuliert die Idee des neuen Bundes. Sie benennt die Sphäre des revolutionären Miteinanders. (354)

Dem Wortlaut folgend, ist der Autor hier also am Ziel angekommen: Seine Frage, wie revolutionäres Handeln zugleich als ein Regelfolgen und ein Regelsetzen verstanden werden kann, scheint beantwortet zu sein. Allerdings ist diese Antwort nur noch schwer nachvollziehbar. Das mag daran liegen, dass Hindrichs neben seiner eingangs gestellten sehr formalen Fragestellung, wie mit dem Paradox revolutionären Handelns umzugehen sei, eine weitere Frage beschäftigt. Es ist die Frage, die bereits Rousseau im Gesellschaftsvertrag stellt:

Wie läßt sich eine Form des Zusammenschlusses finden, die mit aller gemeinsamer Kraft die Person und die Güter jedes Teilhabers verteidigt und schützt, und durch die ein jeder, der sich allen anderen anschließt, dennoch nur sich selber gehorcht und ebenso frei bleibt wie zuvor? (Rousseau 2000, 26)

Die (implizite) Annahme, die sowohl Rousseau als auch Hindrichs machen, ist diejenige, dass Autonomie als das Befolgen selbstgesetzter Regeln zu herrschaftsloser Freiheit führt. Während Rousseau zunächst auf die Form des Vertrags zurückgreift, um diesen Zusammenschluss zu denken, bedient sich Hindrichs des biblischen Bildes, dass Gott die Regeln des Miteinanderhandelns in die Herzen der Handelnden zu schreiben habe. Folgt man Hindrichs Einwänden gegen den alten Bund der Exodus-Geschichte, dann müsste dieses Bild dafür stehen, dass Gott als Ankündigung des kommenden Freiheitsreiches in jedem von uns ist, d.h. er ist keine externe Vermittlungsinstanz, die sich als eine neue Form der Herrschaft entpuppen könnte. Das erinnert dann ebenfalls an Rousseaus bürgerliche Religion, die ja

durchaus repressive Züge annimmt – mit dieser Repressionsgefahr hat schließlich auch Hindrachs zu kämpfen, wenn er zum Schluss über den Umgang mit den „Gottunfähigen“ nachdenkt (vgl. 378ff.).

Das Bild, welches Hindrachs von dem Gott zeichnet, der die Regeln des gemeinsamen Zusammenlebens in die Herzen der Handelnden schreibt, ist vor allen Dingen deshalb problematisch, weil es ein Bild ist, das jeden Faden zur Wirklichkeit abschneidet und keine Auskunft mehr darüber gibt, wie es in eine politische Sprache übersetzt werden könnte. Hindrachs schließt damit, dass das Freiheitsreich das kommende Reich bleibt (vgl. 381) und legt damit den Verdacht nahe, dass dieser Aufschub nie eingeholt werden kann. Hindrachs' *Philosophie der Revolution* wäre damit aber letztlich eine Philosophie, die nicht von der Revolution handelt, sondern von ihrem Aufschub.

## V. Revolutionslose Gegenwart?

Hindrachs' Buch kann mit einem Wort als „unzeitgemäß“ beschrieben werden. Wobei es dies in erster Linie seinem eigenen Selbstverständnis nach ist. Seine Zeitdiagnose, über die das Nachwort Auskunft gibt, besagt, dass die Gegenwart revolutionslos ist (vgl. 390), was aber auch bedeutet, dass eine Philosophie der Revolution, verstanden als Philosophie über die Revolution, per se unzeitgemäß ist.

Dieses Unzeitgemäße spiegelt sich gleichermaßen auch in Form und Inhalt des Buches wider: Hindrachs' *Philosophie der Revolution* ist zwar klar gegliedert und verfolgt einen stringenten und konzisen Argumentationsgang, doch diese Klarheit trägt nicht immer zur Verständlichkeit bei, und die Stringenz scheint nicht selten dadurch erkaufte, dass nahe liegende Gegenargumente nicht thematisiert werden. Den zum Teil sehr überzeugenden Einzelanalysen und Interpretationen hätte ein Denken in Modellen besser entsprochen als der Anspruch auf Vollständigkeit und Abgeschlossenheit. Während der Autor Positionen und Thesen aus über 200 Jahren europäischer politischer Philosophie über sich selbst hinaustreibt, präsentiert sich der Argumentationsgang in einer vermeintlichen Notwendigkeit, hinter der sein eigenes Anliegen völlig verschwindet und damit auch unsere eigene Gegenwart, für die alleine sich philosophieren lohnen würde. Anders als etwa Hannah Arendts Klassiker *Über die Revolution* ist Hindrachs' Buch daher kein Beitrag zur gegenwärtigen politischen Situation. Man muss gar nicht Arendts Positionen zustimmen, um zu würdigen, dass sie ein außerordentlich wichtiges und zeitgemäßes Buch verfasst hat, da sie sich mit dem Ziel ihre eigene Zeit zu verstehen, den Zeugnissen der

Amerikanischen und Französischen Revolution neu zuwendet. Es ist nach Arendt eine Zeit, „in der wir auf der einen Seite von einer totalen Vernichtung durch einen etwa ausbrechenden Krieg bedroht sind und in der wir doch andererseits beinahe täglich erfahren, wie sich die Hoffnung auf eine Emanzipation der gesamten Menschheit durch Revolution erfüllt“ (Arendt 2014, 9). Vor diesem Hintergrund wirft ihr Revolutionsbuch die Frage auf, wie politische Institutionen, die Freiheit, die Revolutionen versprechen, dauerhaft verwirklichen können. Indem Hindrachs mit dem letzten Kapitel seines Buches den Weg in die Metaphysik einschlägt, verstellt er sich genau diese wichtige Frage nach den Institutionen der Freiheit, deren Verwirklichung er, anstatt sie in der Wirklichkeit der Welt zu suchen, in die Innerlichkeit der Herzen der Einzelnen verpflanzt.

Schließlich überzeugt auch Hindrachs Zeitdiagnose, dass wir in einer revolutionslosen Zeit leben, nicht. Die Annahme einer Hegemonie der Alternativlosigkeit, von der Hindrachs noch ausgeht, und der er etwas entgegensetzen möchte, hat spätestens mit der Bankenkrise 2008 an Plausibilität verloren. Dass eine andere Welt nicht nur möglich, sondern vielmehr nötig ist, ist mittlerweile nicht mehr nur ein Slogan von Attac, sondern in das Bewusstsein der Mehrheit der Menschen gedrungen. Seit 2011 demonstrierten bei Platzbesetzungen in Spanien, Griechenland und in der Occupy-Bewegung international Menschen nicht nur für eine andere Welt, sondern organisierten diese bereits in neuen Protestformen und Formen des solidarischen Zusammenlebens. Selbst der Begründer und Präsident des Davoser Weltwirtschaftsforums Klaus Schwab, stellte 2012 fest, „dass das kapitalistische System in seiner jetzigen Form nicht mehr in die heutige Welt passt“ (FAZ 2012). Und blickt man nur auf den beschränkten deutschen Kontext, dann ist die Gründung der „Alternative für Deutschland“ 2013, die mittlerweile das Koordinatensystem der repräsentativen Politik weit nach rechts verschoben hat, leider ebenfalls ein Beispiel dafür, dass wir nicht mehr in alternativlosen Zeiten leben. In diesem Geist forderte Alexander Dobrindt im Januar 2018 eine „konservative Revolution“.

Nur um eines reinen Begriffs der Revolution willen, ließe sich da noch sagen, dass die Gegenwart revolutionslos ist. Für Hindrachs würden alle die genannten Bewegungen und Forderungen vermutlich nicht auf die „Transzendenz des Bestehenden, sondern [auf] dessen immanente Entzweiung“ (390) zielen und wären mithin nicht in der Kategorie der Revolution zu verorten. Doch wenn diese Bewegungen alle gleich weit von *der* Revolution entfernt sind, kann ein solches Urteil weder würdigen, welche

Bewegungen es aktuell gibt, die auf das von Hindrichs beschworene Reich der Freiheit zielen, noch kann es die Gefahren ermessen, die von rechten Bewegungen ausgehen.

### **Literatur**

Arendt, Hannah (2014): *Über die Revolution*. München.

FAZ (2012): <http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wirtschaftspolitik/weltwirtschaftsforum-in-davos-vertrauensverlust-und-kapitalismuskritik-11627761.html> (zuletzt aufgerufen 27.10.2018)

Rousseau, Jean-Jacques (2000): *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts*. Frankfurt am Main/ Leipzig.